

Der Koran als Gesetzestext und Staatsverfassung

Die Auslegung des *ius divinum* Koran nach rechtswissenschaftlich-systemischen Grundsätzen

Prof. Dr. Birgit Weiher, Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg,
16. Januar 2018

Jede Wissenschaft bedient sich eigener Methoden, um die ihr gestellten Fragen zu beantworten. Und so lässt sich zu Recht kritisch hinterfragen, ob es eine Grundlage dafür gibt, rechtswissenschaftliche Auslegungsmethoden auf den Koran anzuwenden. Immerhin ist der Koran eine göttliche Offenbarungsschrift und als solche vornehmlich Gegenstand religions- bzw. islamwissenschaftlicher Betrachtungen.

Will man also den Koran nach rechtswissenschaftlichen Methoden auslegen, kann dies nur dann zu adäquaten Ergebnissen führen, wenn dem Koran Gesetzesqualität überhaupt zukommt (hierzu I.). Begibt man sich schließlich in ein solches Grenzgebiet oder besser interdisziplinäres Gebiet mindestens zweier angrenzender Wissenschaftsbereiche ist weiter zu fragen, auf welche Art und Weise die Methode der einen Wissenschaft auf den Untersuchungsgegenstand der anderen Wissenschaft übertragen werden kann. So ist also zu bestimmen, inwieweit die rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethoden, welche auf das positive vom Menschen geschaffene Recht (*ius humanum*) zugeschnitten sind, auf die Auslegung eines Gesetzes göttlichen Ursprungs (*ius divinum*) übertragen werden können (hierzu II.).

I. Ist der Koran ein Gesetz?

Ein Gesetz ist dann gegeben und Teil der jeweiligen Rechtsordnung eines Landes und wenn es selbst der Definition dessen entspricht, was man unter „Recht“ versteht. Nach der Rechtstheorie hat der Begriff „Recht“ mehr als nur eine Bedeutung. Das Recht umfasst z. B. einzelne Normen oder gar die gesamte geltende Rechtsordnung. Eine engere Definition beschreibt „Recht“ als die Gesamtheit von Regelungen, welche die Verhaltensweisen, Handlungen und Kommunikation innerhalb einer Gesellschaft reglementieren.¹ Dies entspricht der von *Karl Larenz* formulierten Definition von Recht als „*Inbegriff von Regeln, nach denen die Menschen ihr Verhalten untereinander einrichten, und an denen sie es messen lassen*“.²

Kann der Koran unter Zugrundelegung dieses Verständnisses von Recht ein Gesetz sein? Der Koran ist dem Propheten Mohammed über einen Zeitraum von ca. 23 Jahren (bis 632 n.C.) offenbart worden.³ Weltweite Befragungen von Muslimen belegen, dass es der Überzeugung der Muslime entspricht, dass der Koran das *unmittelbar* von Allah offenbarte Wort enthält, also nicht von Mohammed formuliert wurde. So glauben 89 % der im Rahmen einer Studie der Universität Hamburg befragten, in Deutschland lebenden, Muslime, dass der Koran die wahre Offenbarung Gottes ist, ebenso sehen dies 84,7 % der befragten muslimischen SchülerInnen und 69,3 % der

¹ Es gibt unzählige Definitionen von „Recht“, vgl. deren Aufzählung und Würdigung durch *Stiegler, Anton*, „Der Kirchliche Rechtsbegriff – Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte“, Verlag Schnell & Steiner, München und Zürich, 1958, S 3 – 10.

² *Larenz, Karl*, „Methodenlehre der Rechtswissenschaft“, Springer-Verlag, 6. Auflage 1991, S. 189.

³ *Nagel, Tilman*, „Das islamische Recht – Eine Einführung“, WVA-Verlag Skulima, Westhofen, 2001, S. 155.

muslimischen Studierenden.⁴ Dieses Ergebnis korrespondiert mit Ergebnissen einer Studie des PewResearchCenter, im Rahmen derer 38 000 Muslimen in Europa, Asien und Afrika befragt wurden.⁵ Danach ist die Mehrheit der Muslime davon überzeugt, dass die Scharia das offenbarte Wort Gottes ist (z. B. 81 % der Befragten in Pakistan und Jordanien, 75 % in Ägypten und Palästina). Die niedrigste Zustimmung besteht in Albanien (24 %) und im Kosovo (30 %).

Für die Gläubigen handelt es sich bei dem Koran also um eine göttliche Offenbarungsschrift, um eine Anleitung für ihr religiöses Leben als Muslim. Soweit sich Juristen mit dem Koran befassen, beschränken sich deren Betrachtungen allerdings lediglich auf eine kleine Teilmenge der 6236 Verse oder auf eine bestimmte Sachmaterie, wie z.B. auf das Familienrecht⁶, denn nur diese beinhalten nach herrschender Auffassung rechtliche Aussagen.⁷ Hierbei handelt es sich um diejenigen Verse des Koran (etwa 500 an der Zahl), die sich beispielsweise mit Fragen des Vertragsschlusses, der Eheschließung und -scheidung, des Erbrechts, des Sorgerechts und des Strafrechts befassen. Die Betrachtung des Koran *in seiner Gesamtheit* als in sich geschlossener Gesetzestext findet derzeit keine Entsprechung in den Wissenschaften. Der weit überwiegende Teil der 6236 Koranverse wird vielmehr soweit ersichtlich allein aus einer islam-/religions- oder geschichtswissenschaftlichen Perspektive betrachtet.⁸

1. Kann eine göttliche Offenbarungsschrift eine Gesetzeskodifikation sein?

In der christlichen Theologie wird unterschieden zwischen dem *ius divinum* als das göttliche Recht und dem *ius humanum*, dem menschengemachten Recht. Das *ius divinum* umfasst – so Heribert Franz Köck – diejenigen Normen, „welche aufgrund des göttlichen Planes (*lex aeterna*) die von Gott gewollte Ordnung konstituieren.“⁹ Eine jede Offenbarungsschrift gehört daher zum *ius divinum*, so auch der Koran. Aus

⁴ Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter, „Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellung zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt – Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen“, Universität Hamburg, Fakultät für Rechtswissenschaft, Institut für Kriminalwissenschaft, Abteilung Kriminologie, Hamburg, Juli 2007, S. 116, 249, 377.

⁵ PewResearchCenter, „The World’s Muslims: Religion, Politics and Society“, Global Attitudes Project, 30. April 2013, S. 42.

⁶ Vgl. die Website des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Privatrecht, Hamburg, https://www.mpipriv.de/de/pub/forschung/forschungsgruppen/fg_familien-_und_erbrecht_isla/projekte_zu_aktuellen_themen.cfm#i56794

⁷ So Scholz, Peter „Islamisches Recht im Wandel am Beispiel des Eherechts islamischer Staaten“, Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Fachbereichstag im Sommersemester 2002, S. 46-51 (46); Khorchide, Mouhanad, „Staat und Religion im Islam – Der Beitrag des Islam zur politischen Kultur der Demokratie“, S. 71 – 87, in: Hunger, Uwe/Schröder, Nils Johann (Hrsg.), „Staat und Islam – Interdisziplinäre Perspektiven“, Springer Verlag, Wiesbaden, 2016, S. 76; Murtaza, Muhammad Sameer, „Das islamische Recht: Quellen – Genese – Niedergang“, S. 31 – 44, in: Klußmann, Jörgen/Murtaza, Muhammad Sameer u.a. (Hrsg.), „Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam“, Springer Verlag, Wiesbaden, 2016, S. 31; Abu Zaid, Nasr Hamid, „Gottes Menschenwort – Für ein humanistisches Verständnis des Koran“, Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt, Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung, Religion und Gesellschaft, Modernes Denken in der Islamischen Welt, Band 3, Herausgeber: Christian W. Troll und Rotraud Wielandt, Herder-Verlag, Freiburg, 2008, S. 194.

⁸ Vgl. z. B. Bangert, Kurt, „Muhammad – Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islam und seines Propheten“, Springer Verlag, Wiesbaden 2016, S. 301 ff.; Röhrich, Wilfried, „Die Politisierung des Islam – Islamismus und Dschihadismus“, Springer Verlag, Wiesbaden 2015, S. 3.

⁹ Köck, Heribert Franz, „Grundsätzliches zur Geltung und Auslegung des *ius divinum*“, S. 215 – 229, in: Kaluza, Hans Walther/Köck, Heribert Franz/Schambeck, Herbert (Hrsg.), „Glaube und Politik: Festschrift für Robert Prantner“, Duncker & Humblot, 1. Auflage 1991, S. 215.

dieser Perspektive wird man daher feststellen können, dass eine göttliche Offenbarungsschrift ohne weiteres eine Gesetzeskodifikation sein kann.

In den modernen, westlichen Gesellschaften werden jedoch Gesetze göttlicher Urheberschaft, von dem Begriff des Rechts ausgenommen.¹⁰ Nur soweit das *ius divinum* Rechtssätze umfasst, die die Anforderungen des richtigen Lebens, des richtigen Entscheidens beschreiben, und als solche auch jenseits einer göttlichen Urheberschaft existieren können,¹¹ ist dieses auch im *ius humanum* relevant. Das göttliche Gesetz bzw. das Göttliche ist zum *ius humanum* geworden und zeigt sich in dem, was wir Menschenrechte nennen. Festzuhalten bleibt aber, dass das *ius divinum* in der westlichen Rechtstradition keine legitime Rechtsquelle mehr ist. Dies war nicht immer so, denn sowohl in der Antike als auch im Mittelalter bis hin zu den Anfängen der Neuzeit hatte das *ius divinum* in Theorie ((Rechts-)Philosophie) und Praxis (Rechtsanwendung) eine bedeutende Rolle gespielt.¹² Als Erklärung ist hierfür sicherlich nicht allein die religiöse Hinwendung zur biblischen Offenbarungsschrift zu nennen. Vielmehr enthält das christliche *ius divinum positivum* auch Regelungen, die genauso auf der Ebene des *ius humanum* hätten kodifiziert werden können. Zu nennen ist beispielhaft das 2. Buch Mose 21,22, welches gesetzliche Normierungen zu den Rechten der Sklaven, zu Vergehen gegen Leib und Leben und zu todeswürdigen Vergehen enthält.

2. Der Koran als Grundlage der islamischen Rechtsordnung

Dass einem göttlichem Recht (*ius divinum*) also Rechtsqualität zukommen kann, ist also der christlich geprägten Gesellschaft nicht fremd. Und bis in die Gegenwart gilt dieser Gedanke uneingeschränkt für die islamische Rechtsordnung, die Scharia. Sie beruht auf drei Säulen: dem Koran, den Hadithen (dies sind die Aussprüche des Propheten Mohammed) und den Rechtsgutachten der Gelehrten. Bis heute ist der Koran Bestandteil dieser Trias und seine Bedeutung innerhalb der Scharia sowie die Bedeutung der Scharia selbst für das islamische Staatswesen wie auch für das Alltagsleben der Muslime sind ungebrochen.

Ein Beispiel hierfür ist der „Scharia-Vorbehalt“ der islamischen Menschenrechts-erklärungen. Die Allgemeine Islamische Erklärung der Menschenrechte von 1981¹³ stellt in ihrer Präambel klar, dass die dort genannten Menschenrechte auf der Scharia beruhen bzw. unter Berücksichtigung der Scharia auszulegen sind.¹⁴ Dass es sich bei

¹⁰ Krawietz, Werner, „Juridische Kommunikation im modernen Rechtssystem in rechtstheoretischer Perspektive“, S. 181 – 206, in: Brugger, Winfried/Neumann, Ulfrid/Kirste, Stephan, „Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert“, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 3. Auflage 2013, S. 199, 200; Dreier, Horst, „Naturrecht und Rechtspositivismus – Pauschalurteil, Vorurteile, Fehltritte“, S. 127 – 170, in: Härle, Wilfried/Vogel, Bernhard (Hrsg.), „Vom Rechte, das mit uns geboren ist – Aktuelle Probleme des Naturrechts“, Verlag Herder, Freiburg, 2007, S. 133.

¹¹ Von Hippel, Fritz, „Vorbedingungen einer Wiedergesundung heutigen Rechtsdenkens“, 1947, in: ders., „Rechtstheorie und Rechtsdogmatik – Studien zur Rechtsmethode und zur Rechtserkenntnis“, Verlag Vittorio Klostermann, 1964, S. 232 (194 – 248); vgl. auch Robbers, Gerhard, „Woran das Recht gebunden ist – Eine Skizze“, S. 33 – 41, in: Härle, Wilfried/Vogel, Bernhard (Hrsg.), „Vom Rechte, das mit uns geboren ist – Aktuelle Probleme des Naturrechts“, Verlag Herder, Freiburg, 2007, S. 36 ff.

¹² Verdross, Alfred, „Abendländische Rechtsphilosophie – Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau“, Springer-Verlag, Wien, 1958, passim.

¹³ Universal Islamic Declaration of Human Rights, adopted by the Islamic Council of Europe on 19 September 1981, abgedruckt in: Collection of International Instruments and Legal Texts Concerning Refugees and Others of Concern to UNHCR, Vol. 3 Regional Instruments – Africa Middle East, Asia, Americas, S. 1155 – 1165.

¹⁴ „The Universal Islamic Declaration of Human Rights is based on the Qur'an and the Sunnah ...“

der Scharia nach Auffassung der islamischen Nationen um Recht und Gesetz handelt wird in Ziffer 1 b) der Erläuterungen („Explanatory Note“) der Allgemeinen Islamischen Erklärung der Menschenrechte klargestellt, denn dort wird die Scharia als Gesetz („Law“) bezeichnet.¹⁵ In der zeitlich nachfolgenden Kairoer Erklärung der Menschenrechte von 1990¹⁶, deren Unterzeichnerstaaten die Mitgliedstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz¹⁷ sind, wird ebenso in einzelnen Artikeln ausdrücklich Bezug auf die Scharia genommen, so z. B. in Artikel 2 lit. a)¹⁸, lit c)¹⁹ und d)²⁰, Art. 19 lit d)²¹, Art. 24²² und Art. 25.²³ Nicht anders ist dies bei der dritten und jüngsten Islamischen Menschenrechtserklärung, der Arabischen Charta der Menschenrechte von 1995²⁴, welche vom Rat der Liga der arabischen Staaten²⁵ verabschiedet wurde. In ihrer Präambel wird ausdrücklich auf die Scharia Bezug genommen²⁶ und die ältere Kairoer Erklärung für Menschenrechte einschließlich der dortigen Bezüge zur Scharia²⁷ anerkannt.

Die Bedeutung eines solchen „Scharia-Vorbehaltes“ ist eindeutig: Es ist die Unterordnung jeglichen Rechts unter die Scharia im Sinne dessen, was „Normenhierarchie“ genannt wird. So wie das Grundgesetz im Bundesgebiet der BRD Vorrang vor einfachgesetzlichen Normen hat, so hat die Scharia Vorrang vor internationalen Abkommen. Wenn es also beispielsweise in Art. XIX lit (i) der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 wörtlich heißt *„No person may be married*

¹⁵ „The term ‘Law’ denotes the Shari’ah, i.e. the totality of ordinances derived from the Qur’an and the Sunnah and any other laws that are deduced from these two sources by methods considered valid in Islamic jurisprudence.“

¹⁶ Cairo Declaration on Human Rights in Islam, adopted by the 19th Islamic Conference for Foreign Ministers held in Cairo on 31 July – 9 August 1990, UN Document A/CONF.157/PC/62/Add.18 (1993), abgedruckt in: Collection of International Instruments and Legal Texts Concerning Refugees and Others of Concern to UNHCR, Vol. 3 Regional Instruments – Africa Middle East, Asia, Americas, S. 1166 – 1170.

¹⁷ Mitgliedstaaten sind: Afghanistan, Ägypten, Albanien, Algerien, Aserbaidschan, Bahrain, Bangladesch, Benin, Brunei, Burkina Faso, Dschibuti, Elfenbeinküste, Gabun, Gambia, Guinea, Guinea-Bissau, Guyana, Indonesien, Iran, Irak, Jemen, Jordanien, Kamerun, Kasachstan, Katar, Kirgisistan, Komoren, Kuwait, Libanon, Libyen, Malaysia, Malediven, Mali, Marokko, Mauretanien, Mosambik, Niger, Nigeria, Oman, Pakistan, Palästina, Saudi-Arabien, Senegal, Sierra Leone, Somalia, Sudan, Suriname, Tadschikistan, Togo, Tschad, Tunesien, Türkei, Turkmenistan, Uganda, Usbekistan, Vereinigte Arabische Emirate.

¹⁸ „Life is a God-given gift and the right to life is guaranteed to every human being. It is the duty of individuals, societies and states to protect this right from any violation, and it is prohibited to take away life except for a Shari’ah prescribed reason.“

¹⁹ „The preservation of human life throughout the term of time willed by God is a duty prescribed by Shari’ah.“

²⁰ „Safety from bodily harm is a guaranteed right. It is the duty of the state to safeguard it, and it is prohibited to breach it without a Shari’ah prescribed reason.“

²¹ „There shall be no crime or punishment except as provided for in the Shari’ah.“

²² „All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Shari’ah.“

²³ „The Islamic Shari’ah is the only source of reference for the explanation or classification of any of the articles of this Declaration.“

²⁴ Arab Charta on Human Rights, adopted on 23 May 2004 by the Council of the League of Arab States, abgedruckt in: Boston University International Law Journal 2006, S. 147 – 164, übersetzt von Mohammed Amin Al-Midani und Mathilde Cabanettes.

²⁵ Mitgliedstaaten sind: Ägypten, Algerien, Bahrain, Dschibuti, Irak, Jemen, Jordanien, Katar, Komoren, Kuwait, Libanon, Libyen, Marokko, Mauretanien, Oman, Palästina, Saudi-Arabien, Somalia, Sudan, Syrien, Tunesien, Vereinigte Arabische Emirate.

²⁶ „Pursuant to the eternal principles of brotherhood and equality among all human beings which were firmly established by the Islamic Shari’a and the other divinely-revealed religions“.

²⁷ „Reaffirming the principles of the Charter of the United Nations and the Universal Declaration of Human Rights, as well as the provisions of the United Nations International Covenants on Civil and Political Rights and Economic, Social and Cultural Rights and the Cairo Declaration on Human Rights in Islam.“

against his or her will, or lose or suffer diminution of legal personality on account of marriage.“, so ist das darin enthaltene Verbot der Zwangsverheiratung im Lichte der Scharia auszulegen. Ein Jurist wird nicht überlesen, dass in Ziffer 3 der Erläuterungen der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 bestimmt ist, dass jeder Mensch bei der Ausübung und der Geltendmachung der Menschenrechte allein den Grenzen unterliegt, die aufgrund des „Gesetzes“ („*by the Law*“) bestehen. Was wiederum unter dem Begriff „Gesetz“ zu verstehen ist, wird in Ziffer 1 (b) der Erläuterungen mit den Worten: „*The term ‚Law‘ denotes the Shari’ah*“ erklärt. Das „Gesetz“ im Sinne der besagten Ziffer 1 (b) ist die „Scharia“. Die Geltendmachung der Menschenrechte, wie diejenigen des Verbotes der Zwangsverheiratung in Art. XIX lit (i) unterliegt gemäß Ziffer 3 dem „Gesetz“, also der Scharia. Daher steht das Verbot der Zwangsehe, wie auch andere in der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung postulierten Menschenrechte, unter dem Vorbehalt der Scharia. Da die Scharia, insb. der Koran, die Zwangsehe nicht verbietet, kann also durch den Art. XIX der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung eine Frau nicht vor der Zwangsehe geschützt werden.

Dies entspricht dem gelebten Recht, denn es gehört zum muslimischen Selbstverständnis, den Koran bzw. die Scharia als verbindliches Gesetz anzusehen, und zwar in seiner Gesamtheit. Erkennbar ist dies aus einschlägigen, weltweiten Befragungen der muslimischen Bevölkerung. So sprechen sich 25 % Muslime in Österreich gemäß einer Studie aus dem Jahr 2012 dafür aus, dass der Islam in der Gesellschaft eine tragende Rolle spielen und islamische Normen im Alltagsleben beachtet werden sollten. 5 % meinen sogar, der Islam solle die Rechtsordnung und den Staat dominieren, und zumindest 18 % finden, dass islamische Rechtsvorschriften angewendet werden sollten.²⁸ Deutliche Worte finden auch die vom PewResearchCenter im Jahr 2013 befragten Muslime. Zwischen 20 % (Türkei) und 74 % (Pakistan) der befragten muslimischen Bevölkerungen sind der Meinung, dass für eine gute Regierung die ausschließliche Anwendung der Scharia wichtig ist,²⁹ und so wird überwiegend (von 52 % bis 99 % in 25 Ländern) die Einführung der Scharia als Landesrecht begrüßt. In weiteren 8 Ländern liegt die Unterstützungsquote immerhin noch zwischen 20 % und 47 % und in 5 Ländern zwischen 8 % und 15 %.³⁰

Trotzdem also die islamische Rechtsordnung auf dem *ius divinum* Koran beruht und bis heute eine legitime Rechtsquelle – wenn nicht gar die einzig maßgebliche – für die Jurisprudenz darstellt, ist eine rechtswissenschaftlich-systemische Auslegung des Koran nicht zu finden. Überhaupt scheint es im Westen Schwierigkeiten zu bereiten, dem Koran als göttliches Recht seine angemessene Stellung im Normensystem zuzuerkennen, obwohl auch im christlichen Naturrechtsdenken die übergeordnete Stellung des göttlichen Gesetzes bekannt ist, wie die Apostelgeschichte 5, 29 zeigt: „*Gott ist mehr zu gehorchen als den Menschen.*“³¹ Im Gegenteil ist die Rechtswissenschaft, was Fragen zum Verständnis des Koran anbelangt, in die zweite Reihe verwiesen, denn die vorderen Plätze belegt hierfür die Islamwissenschaft. Ihre Vertreter werden als Autoritäten angesehen, wenn die Öffentlichkeit zu Erscheinungen, die im Kontext des Islam stehen, Erklärungen wünscht. Soweit sich Islamwissenschaftler

²⁸ Ulram, Peter/Tributsch, Svila, „Muslime in Österreich“, ecoquest Market Research & Consulting GmbH, 2012, S. 35.

²⁹ PewResearchCenter, 30. April 2013, a.a.O., S. 70.

³⁰ PewResearchCenter, 30. April 2013, a.a.O., S. 46.

³¹ Brieskorn, Norbert, „Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht? - Sinn und Notwendigkeit des Naturrechts aus philosophischer und theologischer Sicht“, S. 97 – 126, in: Härle, Wilfried/Vogel, Bernhard (Hrsg.), „Vom Rechte, das mit uns geboren ist“ – Aktuelle Probleme des Naturrechts“, Verlag Herder, Freiburg, 2007, S. 102 ff.

allerdings mit dem Koran befassen ist weitgehend Konsens, dass eine umfassende Systematik dem Koran nicht zu entnehmen sei, im Gegenteil viele Widersprüchlichkeiten das Verständnis erschwerten. *Tilman Nagel*, ein profilierter Islamwissenschaftler, beschreibt dies mit folgenden Worten:

„Schwer zugänglich, fast verschlossen, erscheint uns die Gedankenwelt der heiligen Schrift des Islams an zahlreichen Stellen. Mit Mühe quält man sich durch die längeren Suren hindurch, gerät in Verwirrung wegen des oft unvermittelten Themenwechsels, vermisst den roten Faden. Dunkel erscheint uns der Sinn der kurzen Suren mit ihren Schwüren und Anrufungen; verständlich allein die Ausmalung des Paradieses, die drastische Schilderung der Schreckenisse der Hölle.“³²

Tilman Nagel beschreibt weiter in nachvollziehbarer Weise die Gründe für die vorstehenden Schwierigkeiten, zu einem ganzheitlichen Verständnis des Koran zu gelangen. Die Befragung der Rechtswissenschaften zu diesem Thema könnte jedoch zu einem ganz anderen Schluss führen, nämlich dass sich der aus theologischer Sicht vermisste rote Faden finden lässt, wenn auch einhergehend mit Antworten, die man nicht gesucht hatte. Die Theologie oder Islamwissenschaften mögen zum Ergebnis kommen, dass dem Koran eine theologische oder juristische Systematik fern liege.³³ Es fehlt jedoch eine hinreichende rechtswissenschaftliche Befassung mit dem Koran als Gesamtwerk, um eine solche Behauptung zu fundieren.

Eine Betrachtung des Koran in seiner Gesamtheit, und zwar im Sinne der von *Karl Larenz* formulierten Definition von „Recht“ als „*Inbegriff von Regeln, nach denen die Menschen untereinander ihr Verhalten einrichten, und an denen sie es messen lassen*“³⁴, findet in den Rechtswissenschaften bislang keine Entsprechung. Die Tatsache, dass in der Vergangenheit keine Versuche unternommen wurden, diese Herausforderung anzunehmen, muss aus zwei Gründen verwundern: zum einen als der Koran Teil der „Scharia“ ist, welches schlicht der arabische Begriff für „Gesetz“ ist, und zum anderen, als es unter Muslimen und Islamwissenschaftlern unbestritten ist, dass der Koran „*ein ewiges, gottgegebenes und vom menschlichen Willen unabhängiges Regelsystem*“ für die gesamte alltägliche Rechtleitung des Gläubigen vorgibt.³⁵ Dementsprechend wird der Koran als die Primärquelle des islamischen Rechts betrachtet.³⁶

Die Gesetzeseigenschaft des Koran in seiner Gesamtheit, und nicht nur bezüglich eines marginalen Teils von wenigen Versen, dürfte daher nicht ernstlich in Frage stehen. Dennoch wird beispielsweise von *Meritxll Mateu* – fast im gleichen Atemzug mit der Feststellung „*The Qur'an constitutes the primary source of law*“ und dem Hinweis, dass die Verfassungen islamischer Staaten explizit auf die Scharia verweisen – die Auffassung vertreten, dass die Scharia (mit Ausnahme des familienrechtlichen

³² *Nagel, Tilman*, „Der Koran – Einführung, Texte Erläuterungen“, Verlag C.H. Beck, 2. Auflage 1991, S. 7.

³³ *Nagel, Tilman*, 1991, a.a.O., S. 12.

³⁴ *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 189.

³⁵ *Gellner, Ernest*, „Der Islam als Gesellschaftsordnung“, dtv/Klett-Cotta, München, Oktober 1992, S. 13; *Nagel, Tilman*, 2001, a.a.O., S. 3 ff.; *Ohlenschläger, Maximilian*, „Scharia und Grundgesetz – Über die Anwendbarkeit islamischen Rechts im Geltungsbereich des Grundgesetzes“, LIT-Verlag, Berlin 2017, S. 20 m.w.Nw.

³⁶ *Murtaza, Muhammad Sameer*, a.a.O., S. 31; *Council of Europe*, Parliament Assembly, Committee on Legal Affairs and Human Rights, „Compatibility of Sharia Law with the European Convention on Human Rights: can State Parties to the Convention be signatories of the ‚Cairo Declaration‘?“, Introductory memorandum, Rapporteur: Ms Meritxell Mateu, Andorra, Alliance of Liberals and Democrats for Europe, AS/Jur (2016) 28, 7. Oktober 2016, ajdoc28 2016, S. 2.

Teils) nur „Symbolcharakter“ habe.³⁷ *Wilfried Röhrich* vertritt sogar die Auffassung, das islamische Recht (die Scharia) sei gar nicht „kodifiziert“.³⁸ Damit würde in einem Zuge dem Koran die Eigenschaft als Gesetzeskodifikation (Gottes Gesetz) überhaupt gänzlich aberkannt, eine Folge, die sich allerdings im eklatanten Widerspruch zu der juristisch einhelligen Meinung befindet, dass der Koran zumindest in Teilen Normqualität besitzt.

Eine wissenschaftliche Begründung für all diese Behauptungen zur fehlenden Gesetzesqualität der Scharia bzw. des Koran führen weder *Wilfried Röhrich* und *Meritexll Mateu* noch *Nathalie Bernard-Maugiron* an, auf die sich *Meritexll Mateu* zum Beleg ihrer Behauptung stützt. Betrachtet man jedoch die Scharia von welcher wissenschaftlichen Warte auch immer, finden sich mehr Gründe für ihre Bindungswirkung und Gesetzesqualität als dagegen. Die Bedeutung des „Scharia-Vorbehaltes“ in den Islamischen Menschenrechtserklärungen ist bereits erwähnt worden. Auch zur Rolle des Koran in Vergangenheit und Gegenwart als primäre Rechtsquelle der islamischen Rechtsordnung und als Rechtleitung der Muslime in allen alltäglichen Fragen des Lebens wurde ausgeführt. Die Muslime selbst stellen die Bindungswirkung und Gesetzesqualität der Scharia und damit des Koran als ihr wesentlicher Bestandteil nicht ernsthaft in Frage. Erhellend sind hierzu auch die Aussagen der Muslime in entsprechenden Befragungen. So ist laut einer Studie aus dem Jahr 2016 für 47 % aller in Deutschland lebenden Türkischstämmigen die Befolgung der religiösen Gebote wichtiger als die Gesetze des Staates, in dem sie leben.³⁹ Ein ganz ähnliches Bild ergibt eine Befragung muslimischer Jugendlicher in Österreich aus dem Jahr 2015. Danach werden die Vorschriften des islamischen Glaubens mehrheitlich als wichtiger als die Gesetze in Österreich angesehen.⁴⁰

Ein Blick in die Entstehungsgeschichte des Islam gibt weitere Hinweise zum Verständnis des Koran als Rechtsquelle der Muslime und als Gesetzeswerk in seiner Gesamtheit, ja gar als die eine Gesellschaftsordnung konstituierende Kodifizierung mit Verfassungsrang. Der Koran war nicht das erste Regelwerk der islamischen Rechtsordnung, denn seine Vorgängerin war die sogenannte „*Verfassung von Medina*“. Diese erließ der Kaufmann Mohammed nach dem er im Jahr 622 n.C. seine Heimatstadt Mekka verlassen hatte und nach Medina gezogen war. Auf ihrer Grundlage konnte Mohammed den Kern des islamischen Gemeinwesens begründen.⁴¹

Mit der „*Verfassung von Medina*“ existierte ein Vertrag, der die rechtlichen Grundlagen der dortigen Gemeinschaft regelte. Ihre politische Bedeutung bestand in der Begründung einer muslimischen Gemeinschaft, die von anderen Gruppen (den Nicht-Muslimen, die damals vorwiegend jüdischen Glaubens waren) klar abgegrenzt

³⁷ *Council of Europe*, a.a.O., S. 2, unter Berufung auf den Beitrag von *Nathalie Bernard-Maugiron*, „La place de la charia dans la hiérarchie des normes“, S. 51 – 64, in: Dupret, Baudouin (Hrsg.), „La charia aujourd’hui – Usages de la référence au droit islamique“, La Découverte, Paris, 2012.

³⁸ *Röhrich, Wilfried*, a.a.O., S. 5.

³⁹ *Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Dieler, Anja*, „Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland – Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘ der Universität Münster“, 2016, S. 14.

⁴⁰ *Güngör, Kenan/Nik Nafs, Caroline*, „Jugendliche in der offenen Jugendarbeit – Identitäten, Lebenslagen & abwertende Einstellungen“, Studie im Auftrag der Stadt Wien, Wien, April 2016, S. 141. Rund 47 % stimmen dieser Aussage „ganz zu“, gefolgt von rund 12 %, die „etwas zustimmen“, während lediglich 24 % die Gesetze in Österreich klar als wichtiger als ihre islamischen Glaubensgrundsätze ansehen. 17 % waren unentschieden.

⁴¹ *Freitag, Ulrike*, „Der Islam in der arabischen Welt“, S. 25 – 31, in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.), *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament vom 8. September 2003, B 37/2003, S. 26, 27; *Ishâq, Ibn*, „Das Leben des Propheten“, Goldmann-Verlag, München, 1. Auflage 1982, S. 109.

wurde („*Sie sind eine Gemeinde in Unterscheidung zu anderen Menschen*“⁴²) und die für jedes Mitglied einem Staatsbürger ähnlich Loyalitätsverpflichtungen begründete. Die Verfassung von Medina formulierte „staatsbürgerliche“ Verpflichtungen der Muslime untereinander und verfassungsmäßige Rechte und Pflichten der Bewohner von Medina in Abhängigkeit von ihrer Gruppenzugehörigkeit. Religiöse Aussagen sind eher untergeordneter Natur. Da die Zugehörigkeit zum Islam bei der Verteilung von Rechten und Pflichten zwischen den Bevölkerungsgruppen von Vorteil war, gelang es Mohammed, die rivalisierenden Clans in Medina unter dem Dach des Islam zu vereinen. So bekam der Islam eine zunehmende Bedeutung.

Als Nachfolger der Verfassung von Medina hat der Koran die Regelungsinhalte Ersterer übernommen und weiter ausdifferenziert. So ist also der politisch-rechtliche Charakter des Koran damals wie heute klar erkennbar. Er ist die Grundlage für die Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der *umma* (die Gemeinschaft der Muslime).⁴³ Bis in die Gegenwart wird unter den Muslimen diese Zeit der Begründung der muslimischen Ur-Gemeinde als eine Vorzeigegesellschaft angesehen und von vielen Muslimen eine Rückkehr zu den damaligen Strukturen gewünscht. So würden nach einer im Jahr 2015 in Großbritannien durchgeführten Befragung 7 % der britischen Muslimen begrüßen, wenn ein Kalifat bzw. ein Islamischer Staat errichtet würde. Und sogar 3 % der befragten Muslime unterstützen hierbei den von dem IS eingeschlagenen Weg zur Erreichung dieses Ziels.⁴⁴ Unter den muslimischen Studierenden in Großbritannien ist diese Idee sogar noch populärer. Anlässlich einer Befragung im Jahr 2008 befürworteten 33 % von ihnen die Errichtung eines weltweiten Kalifats basierend auf der Scharia.⁴⁵

Unter Berücksichtigung des Vorstehenden ist unter Heranziehung der von *Karl Larenz* formulierten Definition von Recht zu fragen, was, wenn nicht der Koran, einen solchen „*Inbegriff von Regeln*“ darstellt, nach dem „*die Menschen untereinander ihr Verhalten einrichten, und an denen sie es messen lassen*“. Dem Koran als *ius divinum* kommt in der islamischen Rechtsordnung und muslimischen Gemeinschaft (*umma*) Gesetzescharakter zu in einer Art und Weise, wie sie dem Naturrecht nach westlichem Verständnis nicht mehr zugebilligt wird.

II. Die Auslegung des Koran als Gesetzestext

Die Auslegung von Gesetzestexten gehört für den Rechtswissenschaftler und für den Rechtsanwender zu seinen Kernaufgaben. Unter Heranziehung der durch die Rechtstheorie entwickelten Auslegungsmethoden ist es das Ziel derselbigen, den gesetzgeberischen Willen zu ergründen. Bei der Anwendung der rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethoden auf den Koran ist sich allerdings vor Augen zu führen, dass sich die Rechtswissenschaft der Gegenwart nicht mit dem *ius divinum* befasst, sondern mit dem *ius humanum*. Die Auslegungsmethoden sind also auf die Fragen zugeschnitten, die sich bei der Anwendung des *ius humanum* stellen. Dies ist zu bedenken, wenn bei der Auslegung des *ius divinum* so wie beim *ius humanum* die Ergründung des gesetzgeberischen Willens das Ziel ist. Von dieser Zielsetzung ist die

⁴² Dieser und der weitere zitierte Wortlaut der Gemeindeordnung von Medina beruht auf der Biographie „Das Leben des Propheten“ von *Ibn Ishâq*, a.a.O., dort Seite 109 ff.

⁴³ Freitag, Ulrike, a.a.O., S. 27.

⁴⁴ ICMUnlimited, „C4 Juniper Survey of Muslims 2015“, prepared for Channel 4 and Juniper by ICM, 25. April bis 31. Mai 2015, S. 25.

⁴⁵ YouGov/Centre for Social Cohesion, Survey Results, 2008, Zeitraum 22.1.2008 bis 14.2.2008, S. 4.

gesamte Gesetzesauslegung abzuleiten, weswegen zunächst auf die Unterschiede des Gesetzgebers einerseits des *ius humanum* und andererseits des *ius divinum* näher einzugehen ist.

1. Auslegungsziel: Allahs Wille

Der Koran wurde nach Ansicht der Muslime von Allah geschaffen.⁴⁶ Er enthält das unmittelbar geoffenbarte und unveränderliche Wort Gottes.⁴⁷ Wilfried Röhrich beschreibt die Konsequenz dieser Tatsache mit den Worten „*Im Islam kommt Gott die alleinige Souveränität zu*“.⁴⁸ Aus rechtswissenschaftlicher Sicht bedeutet dies, dass nur Allah als Gesetzgeber die gesetzgeberische Macht zukommt, er also der „*Souverän*“ ist, so wie in demokratischen Staaten das Volk der „*Souverän*“ ist und sich die Gesetze gibt. Damit ist der Koran göttliches Recht, *ius divinum*, welches universell gültig ist und die höchstrangigste Rechtsquelle darstellt. Aus ihm allein leitet sich die Legitimation des *ius humanum*, d.h. des von den Menschen gesetzten Rechts, ab.

Fragt der Rechtsanwender nach der richtigen Auslegung des Rechts kommt er nicht umhin, sich die Identität des Gesetzgebers vor Augen zu führen, denn dessen Wille ist es, der bei der Anwendung des Rechts zur Geltung gebracht werden muss. Diesen Willen des Gesetzgebers zu erkennen dienen daher die verschiedenen rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethoden. Wenn also Allah den Koran erschaffen hat, ist es sein gesetzgeberischer Wille, der bei der Auslegung des *ius divinum* zur Geltung zu gelangen hat. Die Rechtswissenschaften haben die verschiedenen Auslegungsmethoden allerdings für das menschengemachte Recht entworfen, ein Umstand, der ihre Übertragbarkeit auf die Auslegung des Koran in Frage stellt. So liegt z. B. bei den Vertretern der objektiven Theorie der Schwerpunkt weniger auf der Ermittlung des gesetzgeberischen Willens, als auf der „*Erschließung des dem Gesetz selbst innewohnenden Sinnes*“⁴⁹. Begründet wird diese Meinung damit, dass das Gesetz durch die Anwendung in Lebenssachverhalte eingreift, die der Gesetzgeber seinerzeit nicht alle vorhersehen konnte. Daher gewinne das Gesetz über die Dauer seiner Anwendung ein immer größeres Eigenleben „*und entfernt sich damit von den Vorstellungen seiner Urheber*“.⁵⁰

Selbstverständlich kommt – zumindest soweit es um die Auslegung des *ius humanum* geht – beiden Bestrebungen ihre Rechtfertigung zu, nämlich einerseits die Vorstellungen des Gesetzgebers zu berücksichtigen und andererseits auch objektive Sachzwänge, derer sich der (menschliche) Gesetzgeber bei der Abfassung des Gesetzes nicht bewusst war. Allerdings ist der Koran kein Recht menschlichen Ursprungs, sondern göttliches Recht. Und es wäre kein göttliches Gesetz, wenn nicht der Gesetzgeber, d.h. Allah, in der Lage gewesen wäre, alle Lebenssachverhalte, die dem Regelungsbereich des Gesetzes unterfallen, vorherzusehen. Von daher ist festzustellen, dass der Koran als *ius divinum* keiner Anpassung an gegenwärtige und zukünftige Lebenssachverhalte bedürfen kann. Soweit also Allah der Gesetzgeber ist, kann bei

⁴⁶ Vgl. die Studien von Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter, a.a.O., S. 116, 249, 377 und vom PewResearchCenter, 30. April 2013, a.a.O., S. 42.

⁴⁷ Khoury, Adel Theodor, „Islamische Minderheiten in der Diaspora“, Wissenschaftliche Reihe „Entwicklung und Frieden“, Band 40, Matthias-Grünwald-Verlag, München, 1985, S. 13; Nagel, Tilman, 2001, a.a.O., S. ix; Schirrmacher, Christine, „Friedensrichter, Streitschlichter, Schiarigerichtshöfe: Ist die Rolle der Vermittler auf den säkularen Rechtsstaat übertragbar?“, in: Robbers, Gerhard/Raab, Thomas (Hrsg.), „Rechtspolitisches Forum“, Band 62, Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier, 2013, S. 37; Abu Zaid, Nasr Hamid, a.a.O., S. 126.

⁴⁸ Röhrich, Wilfried, a.a.O., S. 4; vgl. auch Khoury, Adel Theodor, a.a.O., S. 14.

⁴⁹ Larenz, Karl, a.a.O., S. 316.

⁵⁰ Larenz, Karl, a.a.O., S. 317.

der Auslegung des Gesetzes allein die Erforschung des gesetzgeberischen Willens Ziel der Auslegung sein, oder genauer: Allahs Wille ist zu erforschen und zur Geltung zu bringen. Für die Ergründung eines „*dem Gesetz selbst innewohnenden Sinnes*“, welcher unabhängig vom Willen Allahs zu finden wäre, kann im ius divinum, wie es der Koran ist, kein Raum sein. Bei allen Betrachtungen der rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethoden und für die Beantwortung der Frage, inwieweit diese auf die Auslegung des Koran übertragbar sind, ist also als Maßstab der gesetzgeberische Wille Allahs anzusetzen. Stets muss es dem Rechtsanwender darum gehen, durch die Auslegung des Koran Allahs Wille zur Geltung zu bringen und keine menschlichen Intentionen einfließen zu lassen, und seien sie aus menschlicher Perspektive noch so verständlich und in ihrer Bedeutung nachvollziehbar.

2. Rechtswissenschaftliche Auslegungsmethoden und ihre Anwendbarkeit auf den Koran

Der gesetzgeberische Wille stellt bei der Auslegung eines ius divinum wie den Koran für den Rechtsanwender eine absolute Grenze dar, die nicht zu überschreiten ist. Unter diesem Gesichtspunkt sind daher die folgenden Auslegungsmethoden (*Wortsinn, Bedeutungszusammenhang, Historisch-teleologische Auslegung, Objektiv-teleologische Auslegung, Verfassungskonforme Auslegung* und *Analogieschluss*) und ihre Übertragbarkeit auf die Auslegung des Koran zu betrachten.

a) Wortsinn

Im Rahmen rechtswissenschaftlicher Auslegungsmethoden werden unterschiedliche Kriterien verwendet, von denen am Anfang der sogenannte „Wortsinn“ steht⁵¹, womit das einfache Lesen und Verstehen des Wortlautes einer Norm nach dem jeweiligen Sprachgebrauch gemeint ist. *Karl Larenz* führt zu diesem Auslegungskriterium und seiner Bedeutung weiter aus:

„Die Anknüpfung an den Sprachgebrauch liegt deshalb am nächsten, weil angenommen werden kann, daß derjenige, der etwas sagen will, die Worte in dem Sinne gebraucht, in dem sie gemeinhin verstanden werden. Der Gesetzgeber bedient sich der allgemeinen Sprache, weil und soweit er sich an den Bürger wendet und wünscht, von ihm verstanden zu werden.“⁵²

Da davon auszugehen ist, dass auch Allah verstanden werden wollte, ist zunächst von der Annahme auszugehen, dass der Wortsinn das zuvorderste Kriterium für die Auslegung des Koran zu sein hat. Die Auslegung eines jeden Textes beginnt daher mit dem Lesen und dem Verständnis desselbigen nach dem jeweiligen Sprachgebrauch. Hierzu nochmals *Karl Larenz*:

„Der aus dem allgemeinen Sprachgebrauch zu entnehmende *Wortsinn* bildet den Ausgangspunkt und bestimmt zugleich auch die Grenze der Auslegung, da das, was jenseits des möglichen Wortsinns liegt, mit ihm auch bei „weitester“ Auslegung nicht mehr vereinbar ist, nicht als Inhalt des Gesetzes gelten kann.“⁵³ (Hervorhebung im Original)

⁵¹ Vgl. *Baldus, Christian*, „Gesetzesbindung, Auslegung und Analogie: Grundlagen und Bedeutung des 19. Jahrhunderts“, S 22 – 52, in: *Riesenhuber, Karl* (Hrsg.), „Europäische Methodenlehre – Handbuch für Ausbildung und Praxis“, de Gruyter, Berlin/München, 3. Auflage 2015, S. 45.

⁵² *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 320.

⁵³ *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 343.

Nur wenn also der Wortlaut aus sich selbst heraus nicht verständlich oder vielleicht widersprüchlich ist, müssen und dürfen (!) die weiteren Auslegungskriterien herangezogen werden, die nachfolgend erläutert werden. Dies bedeutet, dass der Wortsinn eines Gesetzestextes den ersten absoluten Rahmen der Gesetzesauslegung darstellt. Wenn daher der Rechtswissenschaftler den Koran auslegt, wird er sich an diese Grundregel zu halten haben, und sich jeder Intention verschließen müssen, die zum Ziel hätte, den Wortsinn einer Sure bzw. eines Verses des Koran – aus welchen Gründen auch immer – nicht als maßgeblich erachten zu wollen. Dieses Prinzip, den Wortsinn bei der Koranauslegung als Maßstab zu nehmen, ist auch der Islamwissenschaft nicht fremd.⁵⁴ So hat der Islamwissenschaftler *Adel Theodor Khoury* festgestellt, dass nur zweideutige Koranverse der Interpretation zugänglich sind.⁵⁵

b) Bedeutungszusammenhang des Gesetzes

Der „Bedeutungszusammenhang des Gesetzes“ beschreibt den systematischen Zusammenhang, den eine gesetzliche Regelung innerhalb einer Norm oder des Gesetzes hat. So ist der Kontext, in dem die auszulegende Regelung zu finden ist, maßgeblich. *Karl Larenz* erklärt hierzu:

„Unter mehreren, dem Wortsinn nach möglichen Auslegungen verdient daher diejenige den Vorzug, die die Wahrung der sachlichen Übereinstimmung mit einer anderen Bestimmung ermöglicht.“⁵⁶

Es geht also um die sachliche Übereinstimmung einer Norm im Kontext mit anderen Normen bzw. innerhalb des Systems⁵⁷ des Gesetzes. Auf diese Weise wird der Rechtsanwender auch bei der Auslegung des Koran – sollte der Wortlaut eines Verses nicht aus sich heraus verständlich sein – eben diesen in Zusammenhang mit anderen Textstellen bringen müssen, um den Sinngehalt des auszulegenden Verses zu ermitteln.

c) Historisch-teleologische Auslegung: Die Regelungsabsicht des Gesetzgebers

Offenbart sich der Sinn eines Koranverses weder aus seinem Wortlaut heraus noch aus dem Bedeutungszusammenhang, ist ein befriedigendes Verständnis der Norm ohne die Heranziehung weiterer Auslegungsmethoden nicht zu erlangen. Als nächster Schritt ist daher die Regelungsabsicht des Gesetzgebers (subjektiv-historische Auslegung) bzw. die von ihm zum Zeitpunkt der Gesetzgebung getroffene Wertentscheidung (Zweckrichtung des Gesetzes, objektiv-historische Auslegung) Maßstab der weiteren Auslegung der Norm.⁵⁸ *Karl Larenz* bezeichnet diese Auslegungsmethode auch „historisch-teleologische Auslegung“.⁵⁹ Die Regelungsabsicht des Gesetzgebers wird erkennbar, wenn man die historischen Rahmenbedingungen der Gesetzesentstehung berücksichtigt, die den Anlass für die Gesetzgebung gaben. Soweit es um ein ius hu-

⁵⁴ Vgl. *Kurnaz, Serdar/Weiße, Wolfram* (Hrsg.), „Islamisches Recht zwischen Recht, Ethik und Theologie – Dokumentation einer öffentlichen Antrittsvorlesung“, Waxmann-Verlag, Münster 2017, S. 35 f.

⁵⁵ *Khoury, Adel Theodor*, a.a.O., S. 14.

⁵⁶ *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 325.

⁵⁷ Vgl. hierzu *Canaris, Claus-Wilhelm*, „Systemdenken und Systembegriff in der Jurisprudenz entwickelt am Beispiel des deutschen Privatrechts“, Duncker & Humblot, Berlin, 2. überarbeitete Auflage 1983, S. 90. ff.

⁵⁸ *Pechstein, Matthias/Drechsler, Carola*, „Die Auslegung und Fortbildung des Primärrechts“, S. 125 – 145, in: *Riesenhuber, Karl* (Hrsg.), „Europäische Methodenlehre – Handbuch für Ausbildung und Praxis“, de Gruyter, Berlin/München, 3. Auflage 2015, S. 137.

⁵⁹ *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 344.

manum geht, können hierfür Absichtserklärungen und amtliche Gesetzesbegründungen herangezogen werden.

Hier zeigen sich die ersten praktischen Schwierigkeiten bei der Ergründung der Regelungsabsicht eines göttlichen Gesetzgebers. Denn dem Rechtsanwender verbleibt bei der Auslegung nur das *ius divinum*, die Offenbarungsschrift selbst. Keine andere Dokumentation kann bei der Ergründung des Willens des göttlichen Gesetzgebers herangezogen werden. Da allein das *ius divinum* Zeugnis von Gottes Willen ablegt (denn es enthält diejenigen Normen, die die gottgewollte Ordnung konstituieren⁶⁰) ist der Rechtsanwender bei der Auslegung des Koran daher auf den Koran selbst verwiesen. Daher werden der Anlass und die Gesetzesbegründung für die Offenbarung des Koran und damit Allahs Regelungsabsicht aus diesem, dem Koran, selbst herauszuarbeiten sein. Die historisch-teleologische Auslegung des Koran ist von immenser Bedeutung, denn so wie für das *ius humanum* muss auch für das *ius divinum* gelten, dass der Rechtsanwender an die Zwecke des Gesetzes und die ihnen zugrunde liegenden Wertentscheidungen des Gesetzgebers gebunden ist. M.a.W. bildet die Regelungsabsicht des Gesetzgebers, soweit sie aus den gegebenen Quellen erkennbar ist, nach dem Wortsinn den eindeutigen und unabänderlichen Rahmen der Gesetzesinterpretation, oder – bezogen auf das *ius divinum* – ist der Gläubige (der Muslim) bei der Auslegung des Koran an die Zwecke des Koran und die ihnen zugrunde liegenden Wertentscheidungen Allahs gebunden.

d) *Objektiv-teleologische Auslegung*

Eng mit der historisch-teleologischen Auslegung verbunden ist die von *Karl Larenz* beschriebene „objektiv-teleologische Auslegung“ des Gesetzes, denn in dem einen wie in dem anderen Fall geht es um die Berücksichtigung des Zweckes des Gesetzes, so wie er von dem Gesetzgeber verfolgt wird. Jedoch geht es bei Letzterem um die Berücksichtigung sogenannter „objektiver“ Zwecke des Rechts, also nicht um die vom Gesetzgeber verfolgten Zwecke (!). *Karl Larenz* nennt als solche objektiven Zwecke beispielsweise die Friedenssicherung oder die Gerechtigkeit, also rechtsethische Prinzipien.⁶¹ Im Zusammenhang mit der Auslegung eines *ius humanum* – und nur mit diesem befasst sich die rechtswissenschaftliche Methodenlehre – ist daher zu fordern, dass die vom Gesetzgeber erlassene Regelung im Sinne dieser objektiven Zwecke „sachgemäß“ ist. Nur eine sachgemäße Regelung, so *Karl Larenz*, garantiert „eine *angemessene* Lösung auch im Einzelfall“. Man könnte also sagen, dass nicht nur das Gesetz an solchen objektiven, rechtsethischen Prinzipien zu messen ist, sondern inzi- dent auch die gesetzgeberische Absicht.

Hier ist wieder eine Grenze der Übertragung rechtswissenschaftlicher Auslegungsmethoden auf das *ius divinum*, als ein „*vom menschlichen Willen unabhängigen Rechtssystems*“⁶² erreicht. Wenn es bei menschlichen Urhebern von Gesetzen einleuchtet, dass ein jeder (also auch der menschliche Gesetzgeber!) sich an sogenannte objektive Zwecke und rechtsethische Prinzipien, wie z. B. Gerechtigkeit, sozialer Frieden, Freiheit, Gleichheit, zu halten hat, will nicht eine Gesellschaft Gefahr laufen durch einen Gesetzgeber mit unethischen Absichten errungene, übergeordnete Rechte zu verlieren, so kann dies bei einem göttlichen Urheber nicht gelten, denn dies würde bedeuten, dass sich der göttliche Gesetzgeber an „objektiven“ Zwecken und rechtsethischen Prinzipien außerhalb der göttlichen Sphäre zu messen hätte. Nun kann es gerade nicht einem göttlichen Gesetz unterliegen, sich an, wenn auch

⁶⁰ Köck, *Heribert Franz*, a.a.O., S. 215.

⁶¹ *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 333.

⁶² *Gellner, Ernest*, a.a.O., S. 22.

„objektiv“ und „rechtsethisch“ genannten, Zwecken und Prinzipien messen zu lassen, deren Bezeichnung verschleiert, dass sie letztlich menschlichen Ursprungs sind. Daher ist festzustellen, dass in der Gesellschaft überkommene Vorstellungen von Prinzipien wie Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden etc. pp. bei der Beurteilung des gesetzgeberischen, göttlichen Willens keine Rolle spielen können, denn soweit es um den Koran geht ist Allah per se dazu berufen, sich unabhängig von menschlich geschaffenen Strukturen einen von ihm als vorrangig betrachteten Zweck (also seinen, Gottes, Willen) zu verwirklichen. Es wird nicht Sache der Menschen sein, über den so ausgedrückten Willen Allahs zu richten und die göttlichen Regelungen an menschliche Prinzipien anzupassen. Das von *Karl Larenz* vorgebrachte Auslegungskriterium der „objektiv-teleologischen Auslegung“ kann also im Kontext der Auslegung des ius divinum Koran nicht zum Zuge kommen.

e) Verfassungskonforme Auslegung

Als letztes Auslegungskriterium ist das „Gebot verfassungskonformer Auslegung“⁶³ zu nennen. Hierbei geht es um die Auslegung des Gesetzes anhand der Maßstäbe der jeweiligen Staatsverfassung. Im Zusammenhang mit der Auslegung des Koran als ius divinum kommt eine solche Auslegungsmethode nicht in Betracht, da naturgemäß ein göttliches Gesetz nicht an dem menschengemachten Gesetz gemessen werden kann, handele es sich auch um Verfassungsrecht.

So wie es also für einen demokratischen Rechtsstaat eine selbstverständliche Pflicht ist, einfachgesetzliche Normen an der Staatsverfassung zu messen, so hat es für den Rechtsanwender des Koran eine natürliche Pflicht zu sein, die Normen des ius humanum an dem höherrangigen ius divinum zu messen. Nicht die Staatsverfassung ist also der Maßstab für die Auslegung des ius divinum Koran, sondern umgekehrt das ius divinum Koran ist Auslegungsmaßstab für die Staatsverfassung. So müsste man hier also von dem Gebot einer korankonformen Auslegung des ius humanum sprechen.

Einschlägige Äußerungen in Befragungen von Muslimen zeigen, dass es sich bei der Höherrangigkeit des Koran gegenüber dem ius humanum nicht um ein theoretisches Gedankengebilde handelt oder um einen Aspekt, der allein im Privatleben der Muslime Bedeutung hätte. So lehnen 14,7 % der in Österreich lebenden muslimischen Religionslehrer *„die österreichische Verfassung ab, weil sie im Widerspruch zum Islam steht“*.⁶⁴ Hiermit korrespondiert die Aussage von Muslimen in Österreich aus dem Jahr 2012, von denen 38 % einen Konflikt zwischen den religiösen Vorschriften und den Gesetzen des österreichischen Staates sehen.⁶⁵ Gemäß einer Metastudie aus dem Jahr 2009 erklärten gar 57 % der in Österreich lebenden Türken, dass für sie persönlich die Gesetze und Vorschriften ihrer Religion wichtiger sind als die Gesetze und Vorschriften des österreichischen Staates.⁶⁶ Auch in Dänemark sind einer Studie aus dem Jahr 2010 zufolge 19,1 % der Muslime der Auffassung, dass die Muslime

⁶³ *Larenz, Karl*, a.a.O., S. 339.

⁶⁴ *Khorchide, Mouhanad*, „Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft – Einstellungen der islamischen Religionslehrer an öffentlichen Schulen“, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 1. Auflage 2009, S. 124.

⁶⁵ *Ullram, Peter/Tributsch, Svila*, a.a.O., S. 32, 35.

⁶⁶ *Ullram, Peter*, „Integration in Österreich – Einstellungen, Orientierungen, Erfahrungen von MigrantInnen und Angehörigen der Mehrheitsbevölkerung“, Studie der GfK Austria GmbH, 2009, S. 16.

verpflichtet sind, der Scharia zu folgen und nicht dem jeweiligem nationalen Recht.⁶⁷ Auch wenn Religion nach allgemeinem westlichem Verständnis nur noch Privatsache ist, trifft dies für einen Großteil der Muslime weltweit nicht zu.

f) Richterliche Rechtsfortbildung: Der Analogieschluss

Abschließend ist auf eine weitere rechtswissenschaftliche Methodik einzugehen, die zwar nicht identisch jedoch eng verwandt ist mit den vorgenannten klassischen Auslegungskriterien: Die Ausfüllung von Gesetzeslücken, welche im deutschen Sprachraum auch „richterliche Rechtsfortbildung“ genannt wird, da es neben dem Gesetzgeber allein den Gerichten obliegt, bei der Behandlung von Rechtsfragen auftauchende Gesetzeslücken zu schließen. Solche Gesetzeslücken treten bei einem *ius humanum* nicht selten auf, da der menschliche Gesetzgeber notwendigerweise nicht jeden Einzelfall vorherdenken kann, so dass sich das Gesetz von Fall zu Fall als unvollständig erweisen kann. Geschlossen werden Gesetzeslücken durch sogenannte „Analogien“, d.h. durch die entsprechende Anwendung einer gesetzlichen Regelung oder eines allgemeinen Rechtsgrundsatzes auf den streitgegenständlichen Sachverhalt.⁶⁸

Allerdings ist die Frage berechtigt, ob solche Analogien im Kontext eines *ius divinum* wie dem Koran überhaupt in Betracht kommen können, da es unwahrscheinlich ist, dass Gott als Gesetzgeber Gesetzeslücken nicht im Vorhinein erkennen und demzufolge schließen konnte. Soweit jedoch tatsächlich der Koran einen Lebenssachverhalt nicht regelt, so steht dies der Göttlichkeit und Unfehlbarkeit des Koran nicht entgegen. Im Gegenteil, denn Gelehrte des islamischen Rechts gehen davon aus, dass Allah solche Gesetzeslücken (wenn es sie denn gibt) in seiner göttlichen Vorausschau bewusst stehen ließ, um dem Menschen Flexibilität bei der Anwendung des Rechts zuzugestehen.⁶⁹ Der Analogieschluss, in der islamischen Rechtswissenschaft *qiyās* genannt, ist daher auch bei der Auslegung des Koran möglich, soweit er eine Lücke enthält und diese durch die analoge Anwendung einer schariatischen, vornehmlich koranischen Regelung geschlossen werden kann.⁷⁰

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass sich für die Auslegung des Koran nach rechtswissenschaftlichen Methoden vier Auslegungsmethoden anbieten, und zwar die Auslegung nach dem Wortsinn, nach dem Bedeutungszusammenhang des Gesetzes, die historisch-teleologische Auslegung (Regelungsabsicht des Gesetzgebers) und schließlich der Analogieschluss.

3. Rechtswissenschaftliche Analyse in Abgrenzung zur islamwissenschaftlichen Koranexegese

Vergleicht man zwei Methoden, die verschiedenen Wissenschaftszweigen entstammen, wird man regelmäßig feststellen, dass die Unterschiede der jeweiligen Herangehensweise ihre Gründe in den unterschiedlichen Zielrichtungen der Wissenschaften haben. So liegt es auch hier, denn der Vergleich der rechtswissenschaftlichen Analyse- methode von Gesetzestexten mit der islamwissenschaftlichen Koranexegese offenbart ganz unterschiedliche Blickwinkel auf ein und dasselbe Objekt, den Koran. Die Eine, die Islamwissenschaft, sucht aus einer religiösen Perspektive nach der trans-

⁶⁷ Goli, Marco/Rezaei, Shahamak, „House of War – Islamic Radicalisation in Denmark“, Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR), Department of Political Science, Aarhus University, Denmark, January 2010, S. 89.

⁶⁸ Baldus, Christian, a.a.O., S. 37; Larenz, Karl, a.a.O., S. 383.

⁶⁹ Vgl. hierzu Murtaza, Muhammad Sameer, a.a.O., S. 32 unter Hinweis auf Ibn Hazm.

⁷⁰ Khoury, Adel Theodor, a.a.O., S. 22.

zendenten Botschaft im Koran, wobei diese Botschaft in einer Reihe mit denjenigen der anderen abrahamitischen Religionen stehen soll. Wohingegen die Andere, die Rechtswissenschaft, vollkommen von religiösen Motiven unberührt allein den gesetzgeberischen Willen zu ergründen sucht. Wie könnte aber ein Analyseinstrument bar jeder religiöser und moralischer Facetten zu angemessenen Ergebnissen kommen, wenn es um einen religiösen Text, um ein *ius divinum* geht?

Der Theologe würde diese Frage mit einem klaren „Gar nicht“ beantworten, denn das *ius divinum* hat aus theologischer Perspektive ein maßgebliches Erkenntnisinstrument, und zwar den Glauben.⁷¹ Gerade dies ist für die Rechtswissenschaften jedoch nicht relevant, da es bei der Auslegung von Gesetzen nicht um Glauben geht, sondern darum das zu erkennen, was sich dem Verstand aus einer Norm offenbart. Die rechtswissenschaftliche Analyse- und die islamwissenschaftliche Koranexegese sind daher so verschieden, dass sich eine Bewertung der einen oder anderen als richtiger oder besser verbietet. Im Folgenden geht es daher nicht darum zu entscheiden, welche wissenschaftliche Methode bei der Auslegung des Koran vorzuziehen ist. Ziel ist es vielmehr aufzuzeigen, an welchen Punkten und warum die beiden Wissenschaften im Rahmen der Auslegung des Koran unterschiedliche Herangehensweisen verfolgen.

a) *Komplexität des Koran vs Wortsinn und Bedeutungszusammenhang*

Die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer hat zur Notwendigkeit der Koranexegese und zur Herangehensweise der Islamwissenschaften an den Koran Folgendes festgestellt:

„Der Koran ist hinsichtlich seiner Sprache, Komposition und Struktur sehr anspruchsvoll und daher in jedem Punkt auslegungsbedürftig, selbst dort, wo seine Aussagen auf den ersten Blick klar und eindeutig erscheinen mögen. Das gilt für dogmatische ebenso wie für rechtsrelevante Fragen. Islamischen Gelehrten war und ist dies im Allgemeinen bekannt; von Islamisten hingegen wird es gerne übersehen – wenn nicht überhaupt einfach abgestritten. ... Sie (Koran und Sunna, Anm.d.Verf.) stiften einen verbindlichen Bezugsrahmen und bieten zugleich ein Repertoire an Aussagen, Vorschriften, Weisungen, Bildern und Metaphern, auf das Muslime zurückgreifen, wenn sie nach Orientierung für ein islamisches Leben suchen. Aber es bleibt die Notwendigkeit der Interpretation, die nicht ohne Auswahl und Gewichtung der verschiedenen Aussagen auskommt, die Koran und Sunna bereithalten. Ohne Exegese geht es nicht.“⁷²

Die vorstehenden Erläuterungen machen erkennbar, dass sich islamwissenschaftliche Deutungsversuche des Koran dadurch auszeichnen, dass sie von der Prämisse ausgehen, um es noch einmal in den Worten der Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer zu sagen, dass der Koran *„hinsichtlich seiner Sprache, Komposition und Struktur sehr anspruchsvoll und daher in jedem Punkt auslegungsbedürftig [sei], selbst dort, wo seine Aussagen auf den ersten Blick klar und eindeutig erscheinen mögen.“*⁷³

Wie ist nun die Aussage zu bewerten, dass selbst diejenigen Textstellen des Koran auslegungsbedürftig sind, die *„auf den ersten Blick klar und eindeutig erscheinen mögen“*? Diese islamwissenschaftliche Herangehensweise an das *ius divinum* steht

⁷¹ Köck, Heribert Franz, a.a.O., S. 222.

⁷² Krämer, Gudrun, „Islam, Menschenrechte und Demokratie: Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis“, S. 38 – 54, in: Janz, Nicole/Risse, Thomas. (Hrsg.), „Menschenrechte – Globale Dimension eines universellen Anspruchs“, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1. Auflage 2007, S. 41.

⁷³ Krämer, Gudrun, ebd.

im Widerspruch zu den rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethoden, die zwingend vom Wortlaut einer Norm ausgehen und diesen dann nicht weiter interpretieren, wenn er klar und eindeutig ist. Eine weitere Auslegung, nach welchen Kriterien auch immer, wäre nicht nur obsolet, sondern rechtswidrig, da es in das Gesetz einen nicht vorhandenen Sinn und Zweck hineininterpretieren und so den gesetzgeberischen Willen, der über den Wortlaut der Norm klar und eindeutig erkennbar ist, übergehen würde (vgl. hierzu oben I. 2. a.).

Die Rechtswissenschaften würden daher den Koran als Gesetzestext anders analysieren und interpretieren als die Islamwissenschaften. Unbedingtes Ziel der Rechtswissenschaften ist es, den gesetzgeberischen Willen herauszuarbeiten, so wie er sich aus dem Wortsinn der Norm ergibt. Ist der Koran Gegenstand rechtswissenschaftlicher Analysen, steht Allahs Wille im Vordergrund, denn er war der Gesetzgeber. Die Ergründung von Allahs Wille erfolgt der rechtswissenschaftlichen Methodenlehre folgend in einem ersten Schritt durch die Analyse des Wortsinns der Verse des Korans. Entsprechend dieser rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethode nach dem Wortsinn der Koranverse wäre daher zu zeigen, ob die Verse überwiegend klar und eindeutig und aus sich selbst heraus verständlich oder – so wie es in den Islamwissenschaften vertreten wird – unklar und mehrdeutig sind und daher einer weitergehenden Interpretation bedürfen. Wenn Letzteres für einzelne Verse zuträfe, wäre aus rechtswissenschaftlicher Sicht der Bedeutungszusammenhang derjenigen Verse zu berücksichtigen, die identische Regelungsgegenstände aufweisen oder aber die im Kontext des auszulegenden Verses stehen, denn hierdurch könnte sich der Sinngehalt des eben noch unverständlichen Verses offenbaren.

b) *„historische Kontextualisierung“ vs „historisch-teleologische Auslegungsmethode“*

Kann der Sinn eines Koranverses nicht in angemessener Weise seinem Wortlaut entnommen werden, bemühen die Islamwissenschaften vornehmlich eine Interpretationsmethode, die „historische Kontextualisierung“ genannt wird⁷⁴, eine Vorgehensweise, die nur dem Namen nach eine Ähnlichkeit mit der oben unter I. 2. c. beschriebenen rechtswissenschaftlichen historisch-teleologischen Auslegungsmethode aufweist. Hier wie dort werden zwar die historischen Rahmenbedingungen zur Zeit der Gesetzgebung betrachtet. Nichtsdestotrotz sind bei näherer Betrachtung wesentliche Unterschiede zwischen diesen beiden Auslegungsmethoden erkennbar.

Bei der historisch-teleologischen Auslegung geht es um die Berücksichtigung der Regelungsabsicht des Gesetzgebers als letztendlichen Maßstab der Wortsinninterpretation. Die Rechtswissenschaft nimmt hierfür die von dem Gesetzgeber mit dem Gesetz verfolgten Zwecke und Wertentscheidungen in Augenschein. Übertragen auf den Koran wäre Allahs Regelungsabsicht bei der Wortlautanalyse der Verse heranzuziehen, also diejenigen Zwecke und Wertentscheidungen zu berücksichtigen, die Allah bei der Abfassung des jeweils zu interpretierenden Verses verfolgte. Wäre der Gesetzgeber menschlicher Natur, würde der Rechtsanwender nach der amtlichen Gesetzesbegründung suchen und diese studieren, um die vom Gesetzgeber mit dem ius humanum verfolgten Zwecke und Wertentscheidungen nachzuvollziehen. Soweit der Koran als ius divinum zu interpretieren ist, gibt es jedoch keine vom Koran separierte Gesetzesbegründung. Das Pendant der amtlichen Begründung wäre also im Koran

⁷⁴ Würtz, Thomas, „Koranexegese und gesellschaftlicher Wandel“, S. 263 – 286, in: Hildalgo, Oliver/Zapf, Holger/Hildmann, Philipp W. (Hrsg.), „Christentum und Islam als politische Religionen – Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen“, Reihe Politik und Religion, Springer Verlag, Wiesbaden, 2017, S. 264.

selbst zu suchen und zu finden. Dementsprechend ist der Koran aus rechtswissenschaftlicher Perspektive nach denjenigen Passagen zu durchleuchten, die letztlich den Anlass der Gesetzgebung, d.h. diejenigen Zwecke und Wertentscheidungen beschreiben, die der neuerlichen und letzten Offenbarung des Koran durch Allah zugrunde liegen.

Bei der historischen Kontextualisierung der Islamwissenschaften wird demgegenüber bereits die Relevanz bestimmter Koranverse für die Gegenwart in Frage gestellt, so dass die betreffenden Verse nicht im Lichte einer göttlichen Regelungsabsicht gedeutet, sondern als unanwendbar erklärt werden. Begründet wird diese Vorgehensweise im jeweiligen Einzelfall damit, dass bestimmte Koranverse als ausschließlich im historischen Kontext relevant oder, mit anderen Worten, als für die Gegenwart irrelevant anzusehen seien. Dies hat, so die Argumentation der Islamwissenschaftler, seinen Grund in dem „gesellschaftlichen Wandel“, dem ein Wandel der Koranexegese zu folgen hat.⁷⁵ So erklärt *Thomas Würtz* beispielsweise zu den – stets kontrovers diskutierten – Koranversen mit kämpferischem Inhalt, dass diese sich „fast durchweg auf konkrete Kriege, die Mohammad mit den Mekkanern geführt hat, beziehen“ und daher diese Verse auf diesen Anwendungsbereich (hier: die damaligen Kriege gegen die Mekkaner) beschränkt werden.

Dieser Standpunkt der Islamwissenschaftler, einzelne Verse des Korans für unanwendbar erklären zu können, ist aus zwei Gründen wenig überzeugend. Ersterer leitet sich aus den Grundfesten der Annahmen ab, derer sich die Religions- und Islamwissenschaften bei der Auslegung des Koran naturgemäß bedienen: der göttlichen Urhebererschaft des Koran. Da der Koran ein *ius divinum*, d.h. göttlichen Ursprungs ist, wird man davon ausgehen dürfen, dass der Gesetzgeber aufgrund seiner göttlichen Eigenschaft bei der Abfassung des Gesetzes einen gesellschaftlichen Wandel bereits im Blick gehabt haben muss. Daher werden nur schwerlich Gründe zu finden sein, aus denen sich ableiten lässt, dass Allah eine Regelung verfassen wollte, dessen Geltungszeitraum er der Deutungshoheit des Rechtsanwenders (des Menschen) überlässt. Gerade weil Allah alle zukünftigen Entwicklungen in seine Betrachtungen mit einbezogen hat, wird davon auszugehen sein, dass die ohne Geltungsvorbehalt herabgesendeten Koranverse unabhängig von einem gesellschaftlichen Wandel anzuwenden sind. Infolge der göttlichen Eigenschaft des Gesetzgebers des Koran wird mangels zweifelsfreier Hinweise gerade nicht die Regelungsabsicht des Gesetzgebers Allah herauszulesen sein, er – Allah – habe einem bestimmten Vers nur eine begrenzte Geltungsdauer zugeschrieben.

Der zweite Grund ergibt sich aus der Gesetzeseigenschaft des Koran und den nach rechtswissenschaftlichen Maßstäben zulässigen Auslegungsmethoden. Die historische Kontextualisierung widerspricht dem rechtswissenschaftlichen Grundsatz, den Wortlaut einer Norm nur wenn er keinen Sinn ergibt – insbesondere im Zusammenwirken mit anderen Normen (Bedeutungszusammenhang) – nicht zu berücksichtigen und die weiteren Umstände der Gesetzgebung zu ergründen. Bereits aus diesem Grunde muss der historischen Kontextualisierung aus rechtswissenschaftlicher Sicht mit Vorbehalten begegnet werden. Darüber hinaus kommt dieses Vorgehen aus rechtswissenschaftlicher Sicht einem Rechtsbruch gleich, denn einem Rechtsanwender kommt es nicht zu, ein Gesetz oder eine Norm als unanwendbar zu erklären. In der Bundesrepublik Deutschland hätten diese Kompetenz – jenseits des Gesetzgebers – allein die Verfassungsgerichte. Gerechtfertigt wird diese aus rechtswissenschaftlicher Sicht abzulehnende Methode aus islamwissenschaftlicher Perspektive damit, dass an vielen Stellen des Koran nur diese Vorgehensweise zu angemessenen Inter-

⁷⁵ *Würtz, Thomas*, a.a.O., S. 264.

pretationsergebnissen führen würde. Dieser Gedanke ist verständlich und nachvollziehbar, jedoch im Ergebnis ebenso wenig stichhaltig wie die Nichtanwendung eines vom parlamentarischen Gesetzgeber erlassenen, aber nicht mehr zeitgemäßen Gesetzes durch die Organe der Rechtspflege. So wäre es z.B. den Behörden und Gerichten nicht gestattet gewesen, das Eherecht auch auf gleichgeschlechtliche Partner anzuwenden. Es bedurfte hierzu aus gutem Grund der Entscheidung des Gesetzgebers.⁷⁶ Hier (menschengemachte Gesetze) wie dort (göttliche Gesetze) bedarf es also der Einhaltung von Verfahren zur Änderung von Gesetzen, welche die Souveränität des Gesetzgebers nicht verletzen.

Wer jedoch die „Kontextualisierungstradition“ ablehnt gehört für bestimmte Islamwissenschaftler, so z.B. für *Thomas Würtz*, potenziell zum salafistischen Milieu, „[d]a sich diese Strömung dadurch auszeichnet gesellschaftlichen Wandel als Faktor für eine sich ebenfalls wandelnde Koranexegese abzulehnen“,⁷⁷ oder z.B. für *Gudrun Krämer* zum Kreis der Islamisten.⁷⁸ Damit besteht die Ursachenforschung für das Entstehen radikaler Strömungen im Islam darin, zu untersuchen, ob der Koran im Sinne der Islamwissenschaften „falsch verstanden“ wird, nicht aber, ob der Inhalt des Koran selbst Ursache für die Radikalisierung sein könnte. In diesem Sinne wird der Koran von ganz vielen Muslimen „falsch verstanden“. Denn nicht nur, dass die historische Kontextualisierung des göttlichen Gesetzes Koran im Widerspruch zur rechtswissenschaftlichen Auslegungsmethode von Gesetzen steht, folgt ein nicht unerheblicher Anteil der muslimischen Bevölkerung den Islamwissenschaften bei ihren Bemühungen um die historische Kontextualisierung nicht. So stellte eine von der Konrad-Adenauer-Stiftung in Auftrag gegebenen Studie aus dem Jahr 2016 zur Integration und zum Wahlverhalten von Deutschen mit und ohne Migrationshintergrund und in Deutschland lebenden Ausländern fest: „31 % der Muslime vertreten die Auffassung, ein wahrer Muslim müsse die Regeln des Koran buchstabengetreu befolgen.“⁷⁹ Und für immerhin 25 % der muslimischen Studierenden in Großbritannien, die im Jahr 2008 befragt wurden, ist es inakzeptabel, die Scharia zeitgemäß zu interpretieren. 16 % begründen ihre Auffassung damit, dass dies die Scharia selbst verbiete. Für 32 % ist die Scharia sogar so heilig, dass auch aus westlicher Perspektive problematische Teile, wie z. B. die Bestrafung mittels Steinigung oder Auspeitschung, nicht angepasst werden können.⁸⁰ Einer weiteren Studie aus dem Jahr 2007 zufolge vertreten 39 % der befragten Muslime in Großbritannien die Auffassung, dass die Scharia absolut gilt und nicht an den Maßstäben der westlichen Werte interpretiert werden kann.⁸¹ Gemäß der bereits angeführten Studie vom PewResearchCenter aus dem Jahr 2013 wird nur in wenigen Staaten mehrheitlich vertreten, dass die Scharia mehrdeutig ist (Tunesien 72 %, Marokko 60 %, Irak 48 %). Die Mehrheit der befragten Muslime sagt, dass es nur einen Weg gibt, wie die Scharia zu verstehen ist, so z. B. in Tadjikistan (70 %), Aserbatschan (65 %), Afghanistan (67 %).⁸² Auch in Westeuropa sind 75 % der 1. Generation der muslimischen Bevölkerung (2. Generation 70 %) gemäß

⁷⁶ Gesetz zur Einführung des Rechts auf Eheschließung für Personen gleichen Geschlechts vom 20.07.2017, Bundesgesetzblatt Jahrgang 2017 Teil I Nr. 52, ausgegeben am 28.07.2017, S. 2787

⁷⁷ Würtz, Thomas, a.a.O., S. 264.

⁷⁸ Krämer, Gudrun, a.a.O., S. 41.

⁷⁹ Pokorny, Sabine, „Was uns prägt, was uns eint – Integration und Wahlverhalten von Deutschen mit und ohne Migrationshintergrund und in Deutschland lebenden Ausländern“, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Hrsg.), Sankt Augustin/Berlin 2016, S. 20, 21.

⁸⁰ YouGov/Centre for Social Cohesion, a.a.O., S. 5.

⁸¹ Mirza, Munira/Senthilkumaran, Abi/Ja'far, Zein, „Living apart together – British Muslims and the paradox of multiculturalism“, Policy Exchange, London 2007, S. 48.

⁸² PewResearchCenter, 30. April 2013, a.a.O., S. 44.

einer Studie aus dem Jahr 2008 der Meinung, dass es nur eine wahre und bindende Interpretation des Koran geben kann.⁸³

Ein Großteil der muslimischen Bevölkerung weltweit steht also der in den Islamwissenschaften propagierten Kontextualisierungstradition eher ablehnend gegenüber. Ob es sich bei diesen Muslimen im Sinne der Äußerung von *Thomas Würtz* und *Gudrun Krämer*⁸⁴ um solche handelt, die vornehmlich dem salafistischen bzw. islamistischen Milieu angehören, soll und kann hier nicht entschieden werden. Wichtiger sind vielmehr die Erkenntnisse über die Unterschiede der rechtswissenschaftlichen Analyse des Koran und der islamwissenschaftlichen Koranexegese. Ein Paradoxon kommt zu Tage, denn obwohl die Islamwissenschaften bemüht sind, die transzendente, religiöse Seite des Koran in den Vordergrund ihrer Betrachtungen zu stellen, lassen sie den Aspekt des Koran als Offenbarung eines göttlichen Planes, einer von Gott, hier: Allah, gewollten Ordnung, ja Allahs Wille selbst, außer Betracht. Dem entgegengesetzt orientiert sich die Rechtswissenschaft zwingend an dem gesetzgeberischen Willen und muss diesen bei der Korananalyse in Form von Allahs Wille, denn er ist der Gesetzgeber, folgerichtig auch beachten. Es scheint so, als ob die Islamwissenschaften die göttliche Identität des Gesetzgebers in ihrer Bedeutung für die KoranAuslegung nicht erfassen. Nur so ist zu erklären, dass die historische Kontextualisierung die göttlichen Ziele und Wertentscheidungen des Gesetzgebers unberücksichtigt lässt, anders als es der Jurist im Rahmen der historisch-teleologischen Auslegung praktiziert.

c) „historische Kontextualisierung“ vs „objektiv-teleologische Auslegungsmethode“

Soweit in den Islamwissenschaften im Rahmen der Koranexegese auf den gesellschaftlichen Wandel Bezug genommen wird, ist die historische Kontextualisierung der objektiv-teleologischen Auslegungsmethode vergleichbar. Hierzu wurde bereits oben (vgl. I. 2. d) herausgearbeitet, dass sich diese Methode für die Auslegung eines *ius divinum* nicht eignet. Anhand der von den Islamwissenschaften vertretenen historischen Kontextualisierung von Koranversen kann gezeigt werden, dass dieser bereits gezogene Schluss auch hier zutreffend ist.

Es ist daran zu erinnern, dass die objektiv-teleologische Auslegungsmethode die Beurteilung einer Norm nach ihrem „objektiven Zweck“, nach dem ihr „selbst innewohnenden Sinn“, unabhängig vom Willen des Gesetzgebers, zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten wird also die Regelungsabsicht des Gesetzgebers an einem „objektiven“ Gesetzeszweck gemessen, einem objektiven Zweck, den die jeweilige Rechtsordnung als – auch dem Gesetzgeber gegenüber – übergeordnete Prinzipien begreift, die es unabhängig von dem gesetzgeberischen Willen zu verfolgen gilt. Bei der Auslegung eines *ius humanum* sind dies regelmäßig Ziele wie z. B. Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Frieden. Es sind diese übergeordneten Ziele, an denen sich ein menschlicher Gesetzgeber zu messen hat. Auf diese Weise wird verhindert, dass Gesetze Verstöße gegen solche Prinzipien wie Gerechtigkeit, Gleichheit etc. legitimieren könnten, selbst wenn solche Verstöße von dem jeweiligen menschlichen Gesetzgeber in Kauf genommen werden oder gar gewollt sind. Diese objektiv-teleologische Auslegungsmethode ist deswegen nicht für die Auslegung eines *ius divinum*, hier des Koran, geeignet, da ein *ius divinum* keine objektiven Zwecke jenseits des göttlichen Willens verfolgen kann, an welchen die göttliche Regelungsabsicht zu messen wäre. Der göttlichen Regelungsabsicht übergeordnete Ziele, denen sich ein Gott unterzuordnen

⁸³ Koopmans, Ruud, „Religious fundamentalism and out-group hostility among Muslims and Christians in Western Europe“, Discussion Paper, März 2014, S. 12.

⁸⁴ Würtz, Thomas, a.a.O., S. 264, Krämer, Gudrun, a.a.O., S. 41.

hätte, kann es denklogisch nicht geben. Daher muss der dem *ius divinum* zugrundeliegende objektive Zweck immer identisch mit der Regelungsabsicht des Gesetzgebers sein. Es kommt bei der Frage des Verständnisses gerade derjenigen Koranverse, die kriegerische, gewalttätige Passagen enthalten also allein auf die Regelungsabsicht des Gesetzgebers Allah an. Diese herauszuarbeiten ist die zuvorderste Aufgabe des Rechtsanwenders und nicht die Nicht-Anwendung unverständlicher oder unangenehmer Normen.

Wenn also im Rahmen der historischen Kontextualisierung von Koranversen zu entscheiden ist, ob einer Regelung (hier: Verse mit kämpferischem Inhalt) in der Gegenwart noch ein Sinn zukommt, benötigt der Islamwissenschaftler für die Begründung seiner Entscheidung kein objektives Kriterium, keinen objektiven Zweck des betreffenden Koranverses, sondern Kenntnisse über Allahs Regelungsabsicht. Wollte der Islamwissenschaftler einen objektiven Zweck jenseits der göttlichen Regelungsabsicht bemühen, bewegte sich die historische Kontextualisierung außerhalb dessen, was nach rechtswissenschaftlichem Verständnis im Rahmen der Auslegung eines *ius divinum* zulässig wäre. Denn letztlich geht es hierbei, wie erläutert, allein um den gesetzgeberischen Willen, d.h. Allahs Willen, und nicht um eine darüber hinaus reichende „*Erschließung des dem Gesetz selbst innewohnenden Sinnes*“⁸⁵.

Schließlich ist noch auf ein letztes Argument zu verweisen, welches aus einem anderen Blickwinkel die Problematik der historischen Kontextualisierung beleuchtet. Die bei menschlichen Gesetzen als angemessen angesehene Anpassung des Gesetzes an die Notwendigkeiten der Gegenwart kann bei einem göttlichen Gesetz nicht greifen. Nur bei einem menschlichen Urheber wird man davon ausgehen können, dass das Gesetz für Lebenssachverhalte zu gelten hat, die der Gesetzgeber seinerzeit nicht alle vorhersehen konnte. Bei einem *ius divinum* jedoch wird davon auszugehen sein, dass Gott alle möglichen Entwicklungen vorhersah und bei der Gesetzgebung berücksichtigte. Ob also eine Regelung heute noch gilt oder nicht, entscheidet daher nur Allah allein. Eine Anpassung der göttlichen Koranverse an die gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen durch den Menschen verbietet sich begriffslogisch. Das Dilemma zwischen der Unveränderlichkeit des *ius divinum* Koran einerseits und dem nachvollziehbaren Bedürfnis der heutigen Muslime nach einer Anpassung koranischer Regelungen an die heutige Zeit andererseits ist daher aus rechtswissenschaftlicher Perspektive nicht auflösbar. Die Lösung könnte allein in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Glauben an einen Gott zu finden sein, dessen Wirken auch in der Gegenwart für den Gläubigen nicht an Verbindlichkeit einbüßt. Fragen wie, ob wirklich ein Gott Urheber der koranischen Offenbarung war oder nicht viel eher ein Mensch, der fehlbar ist wie jeder andere, sind durch die Rechtswissenschaft nicht zu beantworten, sondern allein durch jeden Gläubigen selbst.

d) Die „historische Kontextualisierung“ als „retrospektive Teleologie“

Geht man an die Korananalyse aus rechtswissenschaftlicher Perspektive heran, gilt der Grundsatz, dass die Regelungsabsicht des Gesetzgebers den eindeutigen und unabänderlichen Rahmen der Gesetzesinterpretation darstellt. Kein Auslegungsergebnis darf also der Regelungsabsicht des Gesetzgebers entgegenstehen. Soweit es daher um das *ius divinum* Koran oder einzelne Koranverse geht, ist der Rechtsanwender bei der Auslegung des Koran an die Zwecke des Koran, so wie sie sich aus den ihnen zugrunde liegenden Wertentscheidungen Allahs ergeben, gebunden. Betrachtet der Rechtsanwender die kriegerischen Passagen des Koran, erschließt sich der Sinn der-

⁸⁵ Vgl. Larenz, Karl, a.a.O., S. 316.

selbigen unter Berücksichtigung eines Zwecks des Korans, der die Kriegsführung zum Gegenstand hat. Eine solche Zweckrichtung einer religiösen Offenbarungsschrift widerspricht allerdings dem, was allgemein als religiöse Zweckrichtung, als religiöse Pflicht der Gläubigen verstanden wird. Aus der Perspektive abrahamitischer Religionen, zu denen der Islam gezählt wird, ist Ziel derselbigen nach gängiger Überzeugung, „*Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern*“ zu schaffen⁸⁶ und „*das Verhältnis Gottes zum Menschen als ein gnädiges zu beken-*“⁸⁷. Insofern stehen die kriegerischen Inhalte des Koran dieser Zielrichtung konträrkitorisch gegenüber. Da Allah jedoch gut und barmherzig ist, da Gott in der abrahamitischen Tradition immer gut und barmherzig ist, kann der Zweck des Koran oder selbst einzelner Verse niemals die Kriegsführung sein.

Nun wäre diese Annahme aus rechtswissenschaftlicher Sicht in Frage zu stellen, denn es gibt kein Gesetz, auch kein *ius divinum*, das bestimmt, dass ein Gott immer „Gut“ sein muss in dem Sinne, was der Mensch als „Gut“ befindet. Wenn Religion und der Glaube an eine höhere Macht bedeutet, sich als Mensch in seinen Entscheidungen und Belangen dieser unterzuordnen, so wäre genau dies die Konsequenz des Glaubens, der Religion: die Unterordnung des eigenen Empfindens darüber, was „richtig“ und „gut“ ist, unter das, was Gott als „richtig“ und „gut“ befindet. Daher könnten zwischen dem, was Allah als „Gut“ befindet, und dem, was der Mensch als „Gut“ befindet, große Unterschiede bestehen. Im Islam ist dieser Aspekt eine akzeptierte Tatsache. Der im 12./13. Jahrhundert wirkende sunnitische Theologe und Korankommentator *Fahr ad-Dīn ar-Rāzī* erklärte seinerzeit, warum aus der Perspektive des Koran menschliche Belange und Neigungen bei der Bewertung von Lebensumständen als z. B. „gut“ oder „schlecht“ abzulehnen sind. Eine Handlung, so *Fahr ad-Dīn ar-Rāzī*, könne „gut“ sein, selbst wenn der Mensch sie nach seinem Ermessen als „schlecht“ bezeichnen würde, ja selbst wenn er „*einen natürlichen Widerwillen*“ gegen diese Handlung verspürt.⁸⁸ Menschliche Gefühle und Ansichten sind daher vollkommen irrelevant bei der Beurteilung der Richtigkeit einer koranischen Bestimmung. Hier offenbart sich ein großer Unterschied in dem vom Koran und von der Bibel gezeichneten Menschenbild. Im Alten Testament ist von der Selbstverantwortung des Menschen die Rede, mit der er Gott gegenüber steht, und zwar eine Selbstverantwortung, die ihn zur selbständigen Beurteilung dessen zwingt, was gut oder schlecht, was richtig oder falsch ist. Ein Beispiel ist Abrahams Fürbitte für Sodom, in welcher er mit Gott um das richtige Handeln ringt: „*Es könnten vielleicht fünfzig Gerechte in der Stadt sein; wolltest du die umbringen und dem Ort nicht vergeben, um fünfzig Gerechte willen, die darin wären?*“.⁸⁹

Diese Irrelevanz menschlichen Gerechtigkeitsempfindens im Islam müsste auch Auswirkung auf den Geltungsanspruch der kriegerischen Koranverse haben. Selbst wenn sich also die Islamwissenschaft aus menschlichen Beweggründen oder „objektiven“ Zwecken einer religiösen Offenbarungsschrift veranlasst sieht, die kriegerischen Verse als irrelevant anzusehen, dürfte dieser Schluss aus rechtswissenschaftlicher Perspektive nicht ohne Weiteres gezogen werden, wenn der Zweck des Gesetzes bzw. die Regelungsabsicht Allahs kriegerische Handlungen als legitime Mittel voraussetzt.

⁸⁶ Artikel 1 der Erklärung Nostra Aetate „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ vom 28. Oktober 1965.

⁸⁷ EKD, „Reformation und Islam – Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)“, Hannover, Mai 2016, S. 26, www.ekd.de/EKD-Texte/reformation_und_islam.html.

⁸⁸ Zitiert nach: Nagel, Tilman, 2001, a.a.O., S. 29, Fn. 52.

⁸⁹ 1. Mose 18, 24

Diese Diskrepanz zwischen dem, was der Rechtsanwender als angemessene bzw. richtige Zielrichtung des Koran ansieht und dem, was dem Wortlaut nach tatsächlich im Koran geschrieben steht, erklärt die aus rechtswissenschaftlichem Blickwinkel „extensive“ Herangehensweise der Islamwissenschaftler an den Text des Koran. Unter Berücksichtigung der kriegerischen Aspekte des Koran einerseits und dem religiösen Blickwinkel auf den Koran andererseits, insbesondere der Prämisse, dass die Offenbarungsreligion Islam den gleichen Werten folgt wie die anderen Offenbarungsreligionen Judentum und Christentum, ist es verständlich, dass sich der Koran aus islamwissenschaftlicher Perspektive als „*in jedem Punkt auslegungsbedürftig*“ erweist. Die Betrachtung des Koran unter dem Blickwinkel der Transzendenz und einer auf christlichen und jüdischen Werten beruhenden Offenbarungsreligion macht die Einordnung der offensichtlich kriegerischen und entmenslichenden Passagen des Koran fast unmöglich.

Aus rechtswissenschaftlicher Perspektive ist zu den Interpretationsmethoden der Islamwissenschaft also festzuhalten, dass diese von der Prämisse ausgeht, dass der Koran in seinem innersten Kern die Friedensbotschaft eines barmherzigen Gottes enthält. Diese Friedensbotschaft und göttliche Barmherzigkeit als Kernaussage des Koran zu erkennen, ist aber nur derjenige in der Lage, der den Koran entsprechend interpretiert, insbesondere die kriegerischen Passagen ignoriert. Damit offenbart sich jedoch der Geist der islamwissenschaftlichen Interpretationsmethode, nämlich der einer *retrospektiven Teleologie*: Vom Ergebnis her (Friedensbotschaft) werden die koranischen Aussagen durch ihre Auswahl und Gewichtung so gedeutet, dass die Gesamtschau der Suren und Verse zum gewollten Sinn und Zweck hinführt: der Verkündung der Friedensbotschaft und göttlichen Barmherzigkeit. Diese Art der retrospektiven Teleologie hat die schwierige Aufgabe, Widersprüche zwischen Koranversen, die durch die Annahme einer bestimmten Zielrichtung des Koran (Friedenssicherung) entstehen, mit komplizierten Argumentationslinien aufzulösen (wie z. B. der Diskussion der Urhebererschaft einzelner Suren, des zeitlichen Ablaufs der Offenbarungen und der Abrogation einzelner Verse nach dem Prinzip der Aufhebung älterer Verse, die mit jüngeren Versen im Widerspruch stehen).

Eine Untersuchung des Koran nach rechtswissenschaftlich-systemischen Grundsätzen geht demgegenüber von demjenigen Sinn und Zweck des Koran aus, so wie er sich aus diesem selbst ergibt. Nur im Falle nicht überbrückbarer inhaltlicher Widersprüche – und erst dann – wäre zu prüfen, ob die zeitliche Hierarchie der Regeln diese aufzulösen in der Lage ist. Die rechtswissenschaftlich-systemische Auslegungsmethode ist also als „Kontextmethode“ zu verstehen, die nicht, wie zeitgenössischen Kritikern des Koran vorgeworfen wird, einzelne Verse – im Sinne eines „Surenpingpongs“⁹⁰ – aus dem Zusammenhang herauslöst, um daraus Schlussfolgerungen für die generelle Aussage des Koran zu treffen. Vielmehr sind die Koranverse aus rechtswissenschaftlich-systemischer Perspektive in ihrem jeweiligen Zusammenhang unter Berücksichtigung einer übergreifenden Regelungsabsicht des göttlichen Gesetzgebers zu betrachten.

⁹⁰ Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung zu dieser Art der Islamdebatte: *Kermani, Navid*, „Und tötet sie, wo immer ihr sie findet.“ – Zur Missachtung des textuellen und historischen Kontexts bei der Verwendung von Koranzitaten“, S. 207 – 214, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.), „Islamfeindlichkeit – Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen“, VS Verlag, Wiesbaden, 2. Auflage 2010, S. 207.

III. Zusammenfassung

Die Interpretation des Koran in seiner Gesamtheit als Gesetzestext unter Berücksichtigung seiner göttlichen Urheberchaft findet in den Wissenschaften bisher keine Entsprechung, obwohl die Gesetzeseigenschaft des Koran nicht ernstlich anzuzweifeln ist. Der Koran als Nachfolger der „Verfassung von Medina“ begründet, einer Staatsverfassung gleich, die islamische Rechtsordnung. Für die Muslime ist der Koran „das Gesetz“, welches unverändert in der von Allah offenbarten Fassung fortbesteht und sowohl für das private als auch gesellschaftspolitische Leben bindende Regelungen enthält. Auch islamische Rechtsgelehrte erkennen die rechtliche Bindungswirkung des Koran als Teil der Scharia an.

Aus diesen Gründen ist der Koran nicht nur in einer Teilmenge als Gesetzeskodifikation anzusehen, sondern insgesamt als Gesetz zu betrachten. Also solches war zu untersuchen, inwieweit die rechtswissenschaftliche Auslegungsmethode auf das *ius divinum* Koran angewendet werden kann. Der wesentliche Unterschied zwischen einem *ius divinum* und einem *ius humanum*, und zwar die Identität des Gesetzgebers (hier menschlich, dort göttlich), dessen Wille zu ergründen ist, gibt die Antwort vor. Vier Auslegungsmethoden sind für die Auslegung des Koran geeignet: die Auslegung nach dem Wortsinn, die Auslegung nach dem Bedeutungszusammenhang des Gesetzes, die historisch-teleologische Auslegung (Regelungsabsicht des Gesetzgebers) und der Analogieschluss.

Da die rechtswissenschaftlich-systemische Auslegung eines Gesetzestextes in wesentlichen Teilen im Widerspruch steht zu der islamwissenschaftlichen Koranexegese, ist zu erwarten, dass die rechtswissenschaftlichen Methoden zu anderen Interpretationsergebnissen führen als die islamwissenschaftliche Koranexegese. Entscheidend für die Beurteilung der rechtswissenschaftlichen-systemischen Auslegungsmethode als legitimes Mittel zur Interpretation des Koran wird daher sein, ob die Auslegung des Koran zu wissenschaftlich nachvollziehbaren und vor allem kongruenten, widerspruchsfreien Ergebnissen führt. Ist die Methode ungeeignet, dürften sich die in der Islamwissenschaft bisher diskutierten Widersprüche und Ungereimtheiten des Koran auch durch die rechtswissenschaftlich-systemische Auslegung nicht auflösen. Im Gegenteil könnten sich die Wertungswidersprüche vielleicht sogar potenzieren. Lösen sich die Widersprüche und Ungereimtheiten jedoch auf, spricht dies dafür, die Auslegung des Koran nach rechtswissenschaftlich-systemischen Grundsätzen für ein besseres Verständnis der islamischen Rechtsordnung als geeignete Methode anzuerkennen.